



## Les morisques étrangers sur leur propre sol

Jean-Pierre Dedieu

### ► To cite this version:

Jean-Pierre Dedieu. Les morisques étrangers sur leur propre sol. *Sémiotiques. Revue méditerranéenne des formes de civilisation*, 2009, 3-4, pp.29-38. halshs-00470788

**HAL Id: halshs-00470788**

**<https://shs.hal.science/halshs-00470788>**

Submitted on 7 Apr 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **Les morisques, étrangers sur leur propre sol**

Jusqu'à une date récente, l'historiographie espagnole presque unanime - nous pouvons dire l'historiographie occidentale - présentait l'expulsion des morisques d'Espagne comme celle d'un corps étranger. Qu'elle la regrette ou qu'elle s'en réjouisse, elle y voyait la conséquence inévitable d'une frontière infranchissable séparant les descendants des musulmans d'Espagne, baptisés de force entre 1498 et 1527, et les Espagnols véritables, les vieux-chrétiens [Boronat, 1901]<sup>1</sup>. L'absence apparente, ou le caractère minoritaire des phénomènes d'intégration à l'époque étudiée, le voisinage, aux époques postérieures, d'un islam perçu comme hostile, la faible représentation - jusqu'à une date récente - des musulmans dans la communauté scientifique, concourraient à donner à cette constatation un caractère particulièrement abrupt. Pour des raisons inverses, bien que longtemps ait prévalu une ligne interprétative similaire, le cas des nouveaux-chrétiens de juifs fut, dès la fin du XIXe siècle, traité avec plus de nuances par les historiens occidentaux.

Pourtant, au XVIe siècle, des auteurs s'inscrivent en faux contre de telles assertions, en faisant des morisques des Espagnols comme les autres. Le plus célèbre d'entre eux est un nouveau-chrétien de maure grenadin, Nuñez Muley. Il proteste au milieu du XVIe siècle contre un décret royal qui prétend interdire aux descendants des musulmans de Grenade l'usage des vêtements "maures", de l'écriture arabe, de la langue arabe, des bains maures, des rituels de mariage fondés sur le bruit, la musique et la danse; le tout au motif que ce sont pratiques musulmanes. L'auteur fonde sa réfutation sur l'autochtonie des morisques: le qualificatif de "naturel" de la terre apparaît plus de soixante fois dans la vingtaine de page du mémoire qu'il envoie au roi à ce propos. Dans cette perspective d'autochtonie, ces coutumes n'ont rien de spécifiquement musulman: Nuñez Muley fait justement remarquer que les pratiques des chrétiens de Palestine sont très semblables sur de nombreux points - l'usage liturgique de la langue arabe, en particulier -, et que les coutumes grenadines sont fort différentes sur bien d'autres - le vêtement entre autres - de celles d'Afrique du Nord. Il conclut donc que ce ne sont pas là différences plus profondes que celles qui existent entre les autres provinces de l'Espagne, entre Basques et Castillans, par exemple.

De nos jours, la mémoire collective de l'Espagne libérale reprend le thème de l'hispaniolité des morisques. Dans une vibrante protestation, sur laquelle nous reviendrons, contre l'acceptation passive de l'expulsion de 1609/1610 par l'historiographie, Francisco Márquez Villanueva la présente comme une injustice faite par des Espagnols à d'autres Espagnols: "Persistant dans l'erreur, une erreur intéressée, [la mémoire historique espagnole] refuse de voir ce que fut la réalité: un génocide, un arrachement suicidaire. Pour rien au monde [dans sa réflexion sur l'expulsion] elle ne partira de ce qui est un fait massif et incontournable: des

---

<sup>1</sup> "Il n'y a pas de doute que l'expulsion n'ait été dans ces circonstances inévitable et nécessaire. Les conspirations, les craintes de soulèvement n'étaient que prétextes, purs accidents, simples circonstance plus ou moins aggravantes. La cause profonde, le fond de la question, était religieux. Un peuple qui sut, en cent combats, bousculer l'étendard du croissant; un peuple qui, dressé au maniement des armes pendant des siècles, avait reconquis pas à pas au prix de torrents de sang une unité politique fondé sur l'unité religieuse, ne pouvait tolérer en Espagne ces restes de la nation sarasine, pleins de noblesse, soumis au joug du travail, simples, sobres, dotés de toutes les qualités dont peut les parer une imagination poétique, mais sectateurs d'une loi qui répugnait au sentiment de notre peuple" [Boronat, 1901, p. 396-387]. Traduit par nos soins.

centaines de milliers d'Espagnols durent abandonner sous la contrainte leur patrie, leur maison, leurs terres" [Márquez Villanueva, 1991, p. 290].

L'extranéité des morisques est donc au coeur de toute étude qui les prend pour sujet, aujourd'hui comme il y a bientôt cinq siècles, et la manière dont on l'envisage conditionne radicalement les perspectives de la recherche. Il est important, dans ces conditions, de l'examiner de près, d'autant que des études récentes ont montré à quel point le concept d'étranger était complexe dans l'Espagne de l'Ancien Régime et, en première lecture du moins, différent de ce qu'il est aujourd'hui. Je crois, parlons clair, que la position de Márquez Villanueva, pour moralement louable et sans doute socialement efficace qu'elle soit, constitue, du point de vue historique, un contresens.

## **I. La notion d'étranger**

La société dans laquelle s'insèrent les morisques définit l'appartenance au corps politique à trois niveaux. Le premier est celui de vasselage à l'égard d'un souverain. Il consiste à reconnaître telle personne comme roi. C'est une pure relation d'allégeance personnelle, sans conditions préalables de naissance, de culture, de race ni de religion. Il donne accès à l'ensemble des droits que peut concéder le souverain en tant que souverain. Il ne donne aucun droit dans le domaine qui relève de la juridiction de l'autre moitié du corps politique, le royaume.

Le royaume est le deuxième niveau. Dans la théorie classique de l'organisation des pouvoirs, qui reste la base du système de représentation qui sous-tend le champ politique dans la Monarchie ibérique<sup>2</sup>, la puissance publique ne dérive par d'une source unique, mais combine des pôles de pouvoir égaux en dignité, doté chacun d'une sphère d'action propre. Nous laisserons de côté le domaine proprement religieux. Dans du gouvernement civil, la théorie définit deux acteurs principaux: le roi, certes, mais d'abord et avant tout le royaume, la communauté politique organisée qui se reconnaît à la fois comme formant un ensemble indépendant et vassale d'un souverain unique. Le royaume préexiste au souverain. Il est fondé sur un sentiment commun d'appartenance, une vieille habitude d'agir ensemble. Il est extrêmement stable et, telle la tunique sans couture de l'Ecriture, très difficile à démembrer. Il est tout aussi difficile de lui agréger véritablement des éléments nouveaux, qui restent longtemps des pièces rapportées. Les théoriciens ne sont pas d'accord pour savoir s'il se choisit lui-même un souverain ou si la volonté de Dieu l'en dote sans qu'il ait voix au chapitre, mais même les absolutistes les plus convaincus reconnaissent qu'il est le détenteur véritable de la puissance publique, que la sphère d'action du roi se limite à l'arbitrage entre ses membres et à la correction des dysfonctionnements en son sein: ses droits d'un côté, ceux de Dieu de l'autre, établissent les frontières infranchissables du pouvoir royal<sup>3</sup>. Est étranger l'étranger au royaume, même s'il est vassal du même souverain que lui, car rien n'empêche un souverain de l'être de plusieurs royaumes ou d'étendre sa protection à des individus extérieurs au royaume. N'est membre du corps

---

<sup>2</sup> Encore que les souverains aient tout tenté pour la faire oublier (un beau témoignage de cette tendance: López Madera, 1597/1999). Sa prégnance est démontrée par le fait que dès que la monarchie s'affaiblit, aux alentours de 1808, le discours de la préséance du royaume ressurgit avec force et sert de base à la réorganisation des pouvoirs en Espagne [Hocquellet, 2000] et en Amérique.

<sup>3</sup> Et ce quelle que soit la forme que prend le souverain: collectif (république) ou unique (monarchie) [Fernández de Santa María, 1997, spécialement p. 240-255, qui parle à ce propos de "lieu commun" (p. 255)].

politique que le régnicole, l'individu reconnu par le royaume comme membre de lui-même.

Cette reconnaissance se fait au niveau local, troisième pôle politique, par l'acquisition de la *vecindad*, autrement dit des droits, des devoirs de l'appartenance de l'intégration à une communauté d'habitants de rang municipal. Le royaume, en effet, est conçu comme une agrégation de municipes [Ibáñez de la Rentería, p. 193-194]. Les mécanismes d'acquisition de la *vecindad* sont multiples et très variables dans leurs formes selon les lieux. Ils ont en commun d'insister sur la durée: on hérite la *vecindad* de ses parents. Hors cas de naissance sur place dans une famille préalablement reconnue comme *vecina*, elle ne peut s'acquérir que par une longue résidence et une intégration réelle à la communauté. Elle dépend en fin de compte, et fondamentalement, de la reconnaissance de cette même communauté, exprimée à l'occasion d'une épreuve, généralement l'exercice pour la première fois, par l'intéressé, de ses droits de *vecino* (vote dans une assemblée, usage des terres communales, exercice d'une fonction réservée aux "naturels" de la terre), ou la demande d'une reconnaissance formelle par le *forastero*, l'étranger. Cette reconnaissance par la communauté est tellement fondamentale qu'elle s'impose aux critères d'appartenance définis par le droit: l'on connaît de multiples exemples de refus de *vecindad* à des personnes qui satisfaisaient à tous les critères légaux et, à l'inverse, l'acceptation d'autres qui les remplissaient mal [Herzog, 2003, p. 119-140].

La documentation ne nous permet que de deviner ce que pouvaient être les processus d'intégration et les critères de sa mesure. Il semble heureusement que ces mécanismes aient joui d'une grande stabilité dans le temps, et que l'on puisse transposer les descriptions que nous en donnent les travaux d'anthropologie menés à la fin des années 1950, à la veille des bouleversements sociaux et économiques qui firent de l'Espagne une nation moderne. Tout repose sur le respect de normes et des valeurs générées par la communauté elle-même, des comportements par elle recommandés, en fonction de la position sociale de chacun, dans tous - le mot est à prendre au pied de la lettre - les domaines de la vie; acceptation vérifiée par l'observation constante et acceptée du groupe, observation dans laquelle les femmes jouent un rôle capital à la fois comme informatrices, commentatrices et évaluatrices: "Donner à parler" dans les assemblées féminines est synonyme d'infraction et constitue le premier pas d'une mise à l'écart [Lisón Tolosana, 1966].

## II. Du vasselage à l'intégration

Les morisques peuvent être définis au début du XVI<sup>e</sup> siècle comme vassaux du roi, mais non membres du royaume. Vassaux, ils l'étaient déjà en tant que musulmans. Il étaient également alors membres d'un royaume à part, différent de celui des chrétiens, jouissant de ses propres institutions - les "*aljamas*", municipalités morisques parallèles aux municipalités chrétiennes -, d'un système d'imposition spécifique, d'un droit spécifique, négociant avec le roi ses propres intérêts, négociant avec les communautés chrétiennes les modalités de son insertion. La conversion a exclu les morisques de ce royaume, sans les intégrer pour autant dans le royaume chrétien. Ils sont dans un entre-deux indéfinissable.

Les mécanismes de cette absence d'intégration dans le royaume chrétien méritent analyse. Mercedes García Arenal en a parfaitement défini les facteurs: "Être morisque dépendait exclusivement de la volonté de l'être, de se sentir morisque, et

d'être perçu comme tel par les autres" [García Arenal, 1992]<sup>4</sup>. Elle insiste ainsi sur le fait que bien plus qu'une question de pratiques extérieures et d'apparences, est en jeu un système de perception et d'autoperception. Dit autrement, il est assez vain de prétendre mesurer l'intégration par des écarts de pratique: tout est question, des deux cotés, de volonté. Nuñez Muley ne disait pas autre chose. Nous partageons totalement ces conclusions. Les pratiques doivent être envisagées comme des signes d'une volonté, en rien d'autre.

Nous commîmes, il y a plus de vingt ans, une étude sur la communauté morisque de Daimiel, dans la Manche, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle [Dedieu, 1983]. Nous fumes servi dans ce travail par une exceptionnelle documentation inquisitoriale, les morisques de l'endroit ayant fait l'objet d'une soixantaine de procès en une dizaine d'années. Le croisement des centaines de témoignages recueillis et des déclarations des témoins ne laissent aucun doute. Les morisques, au moins ceux que poursuit l'inquisition - sans doute le tiers des adultes composant ce groupe sont-ils passés devant les juges -, ont la volonté de rester musulmans. Ils sont, à juger par les apparences, presque totalement assimilés. Il ne parlent ni ne lisent plus l'arabe, ni l'*aljamiado*, depuis longtemps; il s'habillent comme les vieux-chrétiens, ils mangent comme eux, à l'exception du porc, et les jeunes boivent du vin comme eux; ils vivent comme eux de la terre, comme eux répartis sur tout l'éventail des conditions sociales représentées dans le village, et rien dans leur apparence physique, leur gestuelle ou leur parole ne dénote leur origine, au point que seul l'énoncé de leur nom révèle à leurs interlocuteurs leur origine morisque: non qu'ils aient conservé l'onomastique musulmane, mais les noms de famille chrétiens qu'ils ont choisis sont connus de tous dans la région. Il ne savent pas grande chose de l'islam: plus de jeûne, plus de circoncision, plus de prières quotidiennes, plus de rites, quelques formules dans un arabe qu'ils écorchent, le souvenir de Mahomet, surtout, comme symétrique et opposé de Jésus-Christ; Mahomet qui du coup se retrouve déifié dans la bouche de certains d'entre eux comme les chrétiens déifient le Christ. Mais ils se sentent et se veulent musulmans. Ils se réjouissent, presque publiquement, des victoires turques, ils pleurent la prise de Tunis par l'empereur Charles, ils savent répondre "sale chrétien" à qui les traite de "chien de maure", ils se cotisent pour le rachat des esclaves nord-africains et l'un des plus riches, Lope de Hinestrosa, accepte le mariage de sa fille avec un pauvre hère sans le sou au motif qu'originaire d'une communauté morisque d'Aragon il lit l'*aljamiado* et préside avec un peu moins d'incompétence que d'autres les réunions cultuelles que le beau-père organise à son domicile.

L'islam est pour eux un refuge. Ils sont en butte à une hostilité sourde et ne disposent plus des moyens institutionnels de s'en défendre. Leur conversion au christianisme les a mis en porte-à-faux avec eux-mêmes et avec la loi du royaume chrétien. L'insécurité juridique et sociale pousse au moins certains d'entre eux à se regrouper autour de la pratique clandestine d'une religion dont le trait le plus conscient consiste en son opposition au christianisme, dans un espace de chaleur humaine et de solidarité que la société globale ne leur procure pas. S'y joint une organisation politique semi-clandestine, survivance de la municipalité morisque des "cinq villes de la Manche", qui continue jusque dans les années 1540 à mener des négociations avec l'Etat. L'inquisition, en dix ans de poursuites, fait éclater cette solidarité. Lorsqu'elle met fin à la vague des procès, vers 1546, tout le monde a

---

<sup>4</sup> "Ser morisco dependía exclusivamente de la voluntad de serlo, de sentirse morisco, y ser percibido como morisco por los otros".

dénoncé tout le monde et tout le monde le sait, sans savoir qui a dénoncé qui. La répression inquisitoriale n'a pas été matériellement féroce: une seule exécution, les biens "confisqués" sont en fait largement restés aux mains de leurs propriétaires anciens, la plupart de la soixantaine de prisonniers ont été relâchés au bout de quelques années ou quelques mois de prison. Mais la méfiance s'est instaurée. Ajoutons des incidents dans la restitution de biens mis à l'abri chez des parents ou des voisins, et nous comprendrons que le souvenir de l'islam, loin de constituer une nostalgie gratifiante, soit devenu un souvenir désagréable. Les morisques de Daimiel se veulent désormais chrétiens et le deviennent sans doute sincèrement; assez en tout cas pour en convaincre les autorités: en 1626, après avoir été dans un premier temps expulsés, après avoir regagné semi-clandestinement leur domicile, ils sont définitivement autorisés à rester en dépit de l'édit de déportation [Cardaillac, 1990, 286]<sup>5</sup>.

L'attitude de la société vieille-chrétienne n'évolue pas, elle, de la même façon. Les morisques restent à ses yeux des morisques. En 1645 encore, un notable de Villanueva de los Ojos, bourg voisin de Daimiel et l'une des "cinq villes", prêtre et commissaire de l'inquisition de surcroît, est poursuivi pour extorquer régulièrement des fonds aux morisques de l'endroit par la menace d'une dénonciation. Ce calcul eut été impossible si le regard de la majorité régnicole n'avait pas, à cette date encore, considéré le morisque comme extérieur à elle<sup>6</sup>.

Et il s'agit là de "morisques anciens", installés en Castille bien avant leur conversion, partageant avec les vieux-chrétiens une même civilisation matérielle et des pratiques sociales similaires. Que dire des expulsés de Grenade, dispersés en Castille en 1569. Ils cumulent, outre leur origine islamique, récemment réaffirmée aux yeux des populations d'accueil par la révolte qui a motivé leur exil, tous les traits qui rendent incommode la présence de l'immigrant: concurrence sur le marché du travail, cuisine à l'huile dans un pays de cuisine au saindoux, bizarrerie du costume, difficultés avec la langue, problèmes de comportement dus au déracinement, activités de survie aux marges de la loi, et autres composantes bien connues de l'image négative des populations déplacées [Cardaillac, 1977]? Que dire des populations morisques enkystées dans les seigneuries aragonaises et valenciennes, soigneusement maintenues à l'écart du monde et des influences christianisatrices par une noblesse trop heureuse de les conserver à la merci de l'inquisition pour mieux leur faire payer le prix de sa protection? Le morisque est et reste au fond un étranger dans l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle. Même lorsqu'il a renoncé pour sa part au royaume qu'il a perdu au début du XVI<sup>e</sup> siècle, le royaume des chrétiens ne l'a pas encore totalement admis comme un de ses membres. Il n'existe politiquement que par sa vassalité. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, le roi s'estimant trahi par lui, il était privé de tout appui, de toute insertion dans le corps politique. Sa position en son sein devenait extrêmement instable.

La création des conditions qui enclenchèrent l'expulsion était-elle inévitable? Il est évident que le souverain aurait pu ne pas la décider. La recherche récente a montré qu'elle ne lui a pas été dictée par le royaume, mais qu'elle fut prise pour des considérations à la fois de haute politique intérieure et de politique internationale qui

---

<sup>5</sup> L'étude de la répression du judaïsme à la fin du XV<sup>e</sup> siècle nous a conduit aux mêmes conclusions quant aux effets de l'action inquisitoriale comme facteur déstructurant des appartenances qu'elle prend pour cible.

<sup>6</sup> Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición, liasse 2106, dossier 46.

étaient propres au roi, dans un contexte de "confessionalisation" sur lequel nous reviendrons. L'on sait qu'il a fallu une forte propagande, poursuivie pendant des années, et des négociations intenses avec divers corps, notamment la noblesse, pour faire accepter la mesure par les vieux-chrétiens eux-mêmes, par leurs élites politiques du moins [Cardaillac, 1984; Márquez Villanueva, 1991].

La nécessité de cette propagande est rendue d'autant plus évidente par l'abondance des témoignages que la recherche récente a rassemblé sur les cas d'assimilation. Les plus nombreux et les plus complets passèrent, comme toujours en ces matières, parfaitement inaperçus, et ne sont détectables qu'indirectement. Ainsi, de nombreuses communautés musulmanes de la Manche, connues par les listes de baptisés dressées lors de leur conversion, disparaissent par la suite sans laisser de trace [Cardaillac, 1990, p. 277]. On calcule par ailleurs que quelques 15 000 morisques connus comme tels au début du XVII<sup>e</sup> siècle, réussirent, à l'instar de ceux de Daimiel, à rester légalement en Espagne lors de l'expulsion. Certains des cas étudiés à ce propos nous montrent la machine assimilatrice à l'oeuvre. Lope Marbella, un marchand originaire du Royaume de Grenade et déporté à Valladolid en 1569/1570, fiché comme morisque encore dans le recensement épiscopal de 1589, réussit à se faire reconnaître comme vieux-chrétien par la Chancellerie de Grenade - expression en l'occurrence du royaume -, en prouvant - entendons: en trouvant un nombre suffisant de témoins pour l'affirmer - que sa famille s'était convertie avant la chute de Grenade [Tueller, 2002, p. 83]. C'est exactement le même mécanisme qui sert à agréger les roturiers à la noblesse, à transmuter les descendants de juifs en vieux-chrétiens et les marchands français en castillans: prouver judiciairement, devant un organisme relevant de la sphère d'action du royaume, non pas la réalité biologique de l'ascendance invoquée, mais une intégration réussie démontrée par la qualité des témoins qui viennent en rendre compte, sous les espèces d'un mythe familial sur l'authenticité matérielle duquel personne ne se fait d'illusions: par la vérité qu'il exprime sur la position de l'intéressé, il cesse d'être une fiction. Désormais, l'appartenance pourra être mise en doute par la rumeur, celle-ci sera impuissante à engendrer des conséquences juridiques, et ses auteurs seront passibles de poursuites pour atteinte à l'autorité de la chose jugée.

Cette assimilation est lente. Elle exige la volonté du morisque de renoncer à sa propre identité, à sa plus profonde identité, à accepter une période de reconstruction douloureuse où il n'est plus ce qu'il était et pas encore ce qu'il veut être; à renoncer à sa religion, à renoncer à son histoire: Mercedes García Arenal a montré la profondeur de la capitulation qu'exprime le Mémoire de Núñez Muley que nous citons en commençant, en renonçant à l'identité du conquérant porteur de la foi inhérente selon elle à la vision de l'histoire islamique, au profit de l'insistance sur l'autochtonie, seule créatrice de droit dans la perspective chrétienne [García Arenal, 1992]. L'assimilation exige du temps et des circonstances favorables.

### **III. Le poids des circonstances**

Et les circonstances comptent beaucoup, car l'étranger est un enjeu et un pion dans une stratégie de pouvoir et de reconnaissance. Les morisques de Daimiel furent longtemps protégés par la communauté vieille-chrétienne locale. La première enquête de l'inquisition, en 1538, ne donne rien, malgré l'interrogatoire de dizaines de témoins: le curé lui-même les juge bons chrétiens, en dépit de quelques pratiques étranges mais excusables, comme l'enterrement des morts à grande profondeur. Pour obtenir enfin l'information dont elle a besoin, l'inquisition doit attendre la trahison de

la belle-fille de Lope de Hinestrosa, l'un des leaders de la communauté. Celle-ci est provoquée par l'amant de la belle, l'un des frères Oviedo, un nouveau-chrétien de juif notoire, alors en procès avec la municipalité pour se faire reconnaître comme hidalgo. C'est lui qui livre la communauté morisque de Daimiel à l'inquisition. Cet exploit fut récompensé. Au début des années 1570, devant un enquêteur royal, un informateur local présente la famille Oviedo comme la quintessence de l'identité vieille chrétienne, "sortis qu'ils sont de l'obscurité avec don Pelayo lorsqu'il entreprit la conquête de l'Espagne", et les armes du lignage, maintenant noble, sont l'illustration au premier degré de la manière dont il a bâti son honorabilité: un pont à quatre piliers - les quatre frères Oviedo des années 1540 -, symbole de fermeté dans la foi, commente l'informateur; sur le pont, un loup, représentant "la chiourme morisque", sur lequel fond un aigle, l'aigle de la foi, bien sûr [Dedieu, 1984]. En un sens, l'islam de Daimiel a payé le blanchiment des Oviedo.

Circonstances locales, mais aussi climat général: le degré de tolérance aux marges du système social, l'acceptation d'une zone floue aux frontières des appartenances, conditionne largement la réalisation des opérations d'intégration. Or, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle la tendance est au durcissement et à la clarification des frontières, à la différence des décennies précédentes. Ce changement de climat a sans doute gêné bien des assimilations en cours.

Depuis au moins la fin du XV<sup>e</sup> siècle, deux partis s'affrontent, durement, dans les élites intellectuelles du royaume. D'un côté, pour faire simple, les partisans d'une religion recentrée sur un noyau réduit de croyances fondamentales, profondément intégrées par le fidèle, qui rayonneraient sur sa vie entière et l'illumineraient par l'esprit. Les formes extérieures, dans cette perspective, perdent de leur importance; tout comme l'appartenance préalable à telle ou telle communauté, chrétienne ou non. L'inquisition, dans cette perspective, n'est pas en elle-même oeuvre sainte, tout au plus une nécessité temporaire pour faire face à une situation de crise, une institution à qui l'espace doit être compté au plus juste et dont les méthodes doivent être strictement contrôlées. De l'autre, un parti "inquisitorial", pour qui le champ de l'orthodoxie s'étend aux pratiques extérieures, car les pratiques font partie intégrante de la foi; un parti pour qui l'inquisition est une garantie essentielle de la fidélité religieuse, et pour qui l'origine nouvelle-chrétienne rend d'emblée suspect dans la foi. Si dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les deux groupes font jeu égal, et le premier réussit assez bien à bloquer les initiatives du second, dès les années 1550, le parti inquisitorial s'impose progressivement jusqu'à triompher à la fin du règne de Philippe II [Pastore, 2003 (a), Pastore, 2003 (b), Pastore, 2004). Ce tournant est commun à toute l'Europe. La montée en puissance du protestantisme a provoqué un réarmement de l'Eglise, certain disent l'invention d'une confession nouvelle, le catholicisme, face à une autre confession nouvelle, le protestantisme; un durcissement en tous cas des positions idéologiques, une croissante méfiance à l'égard de tout ce qui n'entre pas dans la norme la plus stricte. Il en va de même du côté protestant, et progressivement tous les aspects de la vie sociale et intellectuelle se voient conditionnés par l'appartenance religieuse [Reinhardt, Schilling, 1995].

Cette hypervalorisation du facteur religieux et l'invasion par lui de tous les domaines de la vie, rendait évidemment plus difficile encore la lente et fragile assimilation des morisques au royaume chrétien. Nous avons pourtant bien des indices qu'elle était en marche même dans les groupes apparemment les mieux ancrés



dans leur ancienne identité musulmane<sup>7</sup>. Elle fut rattrapée par la confessionnalisation rampante de la société espagnole. Boronat avait raison sur un point: les circonstances, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, étaient telles que la présence des morisques aux portes du royaume, mais privés de royaume, était devenue intenable. Il avait tort sur un autre: ce n'était pas là le résultat mécanique de l'incompatibilité de deux visions du monde, mais le produit d'une histoire récente qui aurait pu tourner autrement et qui ne lave les acteurs d'aucune responsabilité.

Le modèle que nous avons construit pour l'Espagne peut certainement servir de point de référence dans d'autres contextes, et ses éléments principaux, une fois effectuées les modifications de vocabulaire pertinentes, se retrouvent à d'autres époques et d'autres lieux. Il attire l'attention sur la complexité de la notion d'extranéité, sur le jeu respectif des facteurs politiques, sociaux et religieux; sur la subtile dialectique entre les phénomènes de fond et les circonstances ponctuelles; sur l'instabilité enfin des équilibres construits à chaque instant par l'ensemble des acteurs.

Ne nous leurrions pas: ce qu'attendaient les vieux-chrétiens des morisques, c'était une capitulation sans condition, une assimilation totale et non le maintien d'une quelconque originalité dans une société plurielle; une capitulation dont seules les communautés locales seraient juges de la portée. Ceci fait une grande différence avec l'époque contemporaine (XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles). La situation que nous décrivons est antérieure à l'apparition du concept de nation, qui conduira à définir la nationalité par une loi générale applicable mécaniquement partout et à tous et transformera la notion en la détachant juridiquement de l'acceptation par la communauté locale<sup>8</sup>. Elle débouchera à terme sur la notion de laïcité, qui la porte à la limite. La question de l'appartenance de personnes relevant de cultures différentes à la communauté politique s'en trouvera facilitée; mais non réglée, comme on s'en aperçoit aujourd'hui. Tout se passe comme si l'augmentation actuelle des interactions entre groupes et entre individus du fait des moyens modernes de communication et de transport reposait le problème de l'acceptation du mode d'être de la minorité par une majorité qui ne peut plus ignorer ce qui se passe à ses portes.

Jean Pierre Dedieu  
UMR LAHRHA, CNRS, Lyon

---

<sup>7</sup> Ainsi les dénonciations spontanées issues de la communauté même se multiplient-elles chez les déportés grenadins au début du XVII<sup>e</sup> siècle [Dressendorfer, 1971].

<sup>8</sup> Cette évolution en Espagne sera très lente: la première constitution espagnole continuait à définir la nationalité de l'ancienne manière [Herzog, 2003]

### Bibliographie:

Boronat Barrachina, Pascual, *Los moriscos de España y su expulsión. Estudio histórico - crítico*, 1901. Réed. fac-simil, Grenade, Université de Grenade, 1992, 2 t.

Cardaillac, Louis, *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, Klincksieck, 1977.

Cardaillac, Louis, "Vision simplificatrice des groupes marginaux par le groupe dominant dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles", Redondo (Augustin), dir., *Les problèmes de l'exclusion en Espagne, XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1984, p. 11-22.

Cardaillac, Louis, dir., *Les morisques et l'Inquisition*, Paris, Publisud, 1990.

Dedieu (Jean Pierre), "Les morisques de Daimiel et l'Inquisition - 1502-1546", in: Cardaillac (Louis) (éd.), *Les morisques et leur temps*, CNRS, Paris, 1983, p. 496-522.

Dedieu (Jean Pierre), "Morisques et vieux-chrétiens à Daimiel au XVI<sup>e</sup> siècle", in: Temimi (Abdeljelil) (éd.), *Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*, Institut Supérieur de Documentation, Tunis, 1984, I, p. 199-214.

Dressendörfer (Peter), *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo - 1575 - 1610*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1971.

Fernández Santamaría (José Antonio), *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político del siglo de oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

R. Fouché-Delbosc, "Le Mémoire de Núñez Muley", *Revue Hispanique*, 1899, p. 205-239.

García Arenal (Mercedes), "El problema morisco: propuesta de discusión", *Al - Qantara. Revista de estudios árabes*, 1992, XIII / 2, p. 491 - 503.

Herzog (Tamar), *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven, Yale University Press, 2003.

Hocquelet (Richard), *Résistance et révolution durant l'occupation napoléonienne en Espagne, 1808-1812*, Paris, La Boutique de l'histoire, 2001.

Ibáñez de la Rentería (José Agustín), *Las "Reflexiones sobre las formas de gobierno" de José A. Ibáñez de la Rentería y otros discursos conexos (1767-1790)*, éd. Sebastián (Javier F.), Bilbao, Universidad del País Vasco, 1994.

Lisón Tolosana (Carmelo), *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*, Oxford UP, Oxford, 1966.

López Madera (Gregorio), *Excelencias de la Monarquía y reino de España*, éd. Bermejo Cabrero (José Luis), Centro de Estudios políticos y constitucionales, Madrid, 1597/1999.

Márquez Villanueva (Francisco), *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Librería libertaria, 1991.

Martín Casares (Aurelia), "La logique de la domination esclavagiste: vieux chrétiens et néo-convertis dans la Grenade espagnole des temps modernes", *Cahiers*

*de la Méditerranée*, edición electrónica, <http://revel.unice.fr>, 12-2005, vol. LXV, monographique "L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne", 2003.

Pastore (Stefania), *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003 (a).

Pastore (Stefania), "Strategie di controllo: i moriscos del regno di Granada", in: Pastore (Stefania), *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2003 (b), p. 255-301.

Pastore (Stefania), *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Florence, Leo Oslchki Editore, 2004.

Reinhard (Wolfgang), Schilling (Heinz), ed., *Die katolische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und der Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Heidelberg, Schiften des Vereins für Reformationsgeschichte / Gütersloher Verlagshaus, 1995.

Tueller (James B.), *Good and faithful Christians. Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*, Nouvelle Orléans, University Press of the South, 2002, p. 83

Vincent (Bernard), Introduction à la réédition de Gallego Burín (Antonio), Gámir Sandoval (Alfonso), *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*, Grenade, Universidad de Granada, 1996 [1968], p. XXXIII-LII.